رفرم دینی و روشنفکران ایرانی

فاضل غیبی

"شروع راه، نصف راه است."
ارسطو

در ایران تصور عمومی از "رفرم دینی" اینستکه که احکام و موازین دین چنان تغییر یابند که با نیازهای زمانه موافق گردند و دین چهره‌ای امروزی بیابد. اما این تصور دستکم با توجه به موفق‌ترین رفرم مذهبی در تاریخ جهان درست نیست. سخن از پروتستانیسم (لوتریسم) است و این واقعیت که در زمان لوتر هنوز تغییری در ویژگی‌های زندگی قرون وسطایی رخ نداده بود که او بخواهد مسیحیت را با آنها همساز کند. دغدغهٔ اصلی لوتر این بود که اربابان کلیسا و در رأس آنان پاپ، با سؤاستفاده از تعالیم مسیح بر جان و مال مؤمنان فرمان می راندند. از اینرو اعلام داشت که هر فرد مسیحی می‌تواند و باید خود با مطالعهٔ کتاب مقدس به سرچشمهٔ ایمان دست یابد و در این راه به راهنمایی و شفاعت کشیشان نیازی نیست.
بدین جهت پروتستانیسم را می‌توان جنبشی"بنیادگرایانه" دانست! چنانکه بررسی نظرات لوتر دربارهٔ "زنان"، "کافران" و دیگر مقولات اجتماعی نشان می دهد که او در بسیاری موارد مواضعی ارتجاعی‌تر از کلیسای کاتولیک داشت. بهرحال پافشاری تعصب آمیز پروتستانها در مقابله با قدرت کلیسا بدین انجامید که در طول بیش از یک قرن، اروپای مرکزی صحنهٔ خونین‌ترین جنگهای مذهبی گردد. پروتستانها هرجا که توانستند به غارت کلیساها دست زدند و در پاریس و رُم مدتها از آنها بعنوان اصطبل و آبریزگاه استفاده می‌کردند. در مقابل، ارتش متحد کاتولیک‌ها شورش‌های مذهبی را سرکوب می‌کرد و شهرهای پروتستان را به خاک و خون می کشید. نقطهٔ اوج این خونریزی‌ها "جنگهای سی ساله"! بود که در طی آن چنان کشتارهایی رخ داد که در نتیجه جمعیت بسیاری از شهرهای آلمان به یک پنجم کاهش یافت! (نمونه‌وار تنها در ماگدبورگ پس از سقوط شهر بسال ۱۶۳۱م. در سه روز چنان قتل عام و غارتی صورت گرفت که از جمعیت ۳۵هزار نفری فقط ۷۵۰ نفر زنده ماندند!)
از سوی دیگر اگر تاریخ اروپا در عصر جدید را پی گیریم و بدنبال نقطه عطفی باشیم که از آن پس اروپا از دیگر مناطق جهان جلو افتاد، این نقطه را نه در پیشرفت‌های علمی و صنعتی (قرن ۱۹م.) و نه در انقلابات اجتماعی و سیاسی (قرن ۱۸م.) ، بلکه بسیار پیشتر، در ظهور پروتستانیسم (قرن ۱۶م.) و همان برخوردهای مذهبی می یابیم و اگر بدنبال آن باشیم که درک کنیم کدام ویژگی در رفرم مذهبی، باعث پیشرفت علمی، اجتماعی و سیاسی .. گشت، بدین می‌رسیم که نه تغییر در اصول و فروع دین، بلکه تحول در ساختار قدرت بود که انسان اروپایی را از سلطهٔ کلیسا رها کرد و به او امکان داد، آزادانه بیندیشد و با شناخت جهان به تغییر آن توانا گردد.(۱)
البته چنین نبود که پروتستان‌ها در راه پیشرفت گام گذاشتند و کاتولیک‌ها عقب ماندند، بلکه پس از آنکه روشن شد که هیچیک از دو طرف بر دیگری پیروز نخواهد شد، بسال ۱۶۴۸م. بنا به قرارداد (وستفالیا)، صلحی برقرار گشت که در آن آزادی انتخاب مذهب به رسمیت شناخته می‌شد. همین آزادی نیز رفته رفته به جمع بزرگتری از اروپاییان امکان داد خود را از بندگی کلیسا رها کنند و آزاداندیشانه به دوران روشنگری گام نهند.
این نقطهٔ عطف و "رمز موفقیت" امروزه در پس انقلابات و تحولات عظیمی که اروپا در سده‌های گذشته پشت سرگذاشته پنهان مانده است و خاطرهٔ آن جنگهای خونین و فوران توحش "چنان اثرات دردناکی در حافظهٔ تاریخی اروپاییان بجا گذاشت، که یادآوری آنرا بر نمی تابند."(۲)
حال پرسیدنی است آیا رفرم مذهبی تنها راهی است که می تواند جامعه‌ای قرون وسطایی را متحول سازد و پذیرای نوآوری و پیشرفت واقعی کند؟ اگر چنین است، پس تکلیف حوزه های فرهنگی، از چین و هند گرفته تا کشورهای اسلامی و آفریقایی، چیست؟ اگر "تحول در رابطهٔ انسان با دین" کلید تحولی است که جوامع را از تودهٔ مؤمنان به جمع انسان‌هایی مستقل و مسئول بدل می‌سازد، چگونه کشورهایی که بر آنها ادیان کهن تسلط دارند، در چنین راهی قدم خواهندگذاشت؟
باعث سربلندی است که هیچیک از حوزه های فرهنگی یاد شده به اندازهٔ ایران درگیر این تحول نبوده‌اند و اندیشمندانش بدین حدّ به راه‌های گذار از این برههٔ تاریخی نپرداخته‌اند. از سوی دیگر به یقین هیچ کشوری در جهان به اندازهٔ ایران از پیامدهای شکست چنین کوشش‌هایی رنج نبرده و در راه آن قربانی نداده است.
اگر بخواهیم به تاریخ معاصر ایران از این دید بنگریم، باید به دو قرن گذشته بازگشت و جنبش بابی را در نظر گرفت. این جنبش رفرم مذهبی در جامعهٔ ایران بازتابی گسترده یافت و در میان جنبش‌های مذهبی در "کشورهای پیرامونی"،

بزرگترین شباهتها را با جنبش لوتری داشت؛ خواستار درهم شکستن ساختار قدرت مذهبی شد و سید باب با "منع به منبر رفتن"، دقیقاً پایگاه تسلط ملایان را نشانه گرفت.
همین درونمایه، ملایان را برانگیخت تا دست در دست حکومت، بابیان را سرکوب کنند. در طول نیم قرن حکومت ناصرالدینشاه، در زمانی که اروپا انقلابات علمی و صنعتی را از سر می‌گذراند، ایران گویی تنها یک مشکل داشت و آن "بابی‌کُشی" بود. اما با آنکه با کشتار گویا ده هزار تن بدین هدف نیز موفق شد، بحران همه جانبهٔ کشور و برخورد با مظاهر تمدن اروپایی به برآمدن قشری از "روشنفکران" انجامید که دربارهٔ علل عقب ماندگی کشور می‌اندیشیدند و همانها راه را برای انقلاب مشروطه گشودند.
پس از انقلاب مشروطه کوشش ایرانیان میهن‌دوست در درون و بیرون دستگاه دولت بدانجا انجامید که کشور در طول نیم قرن در بسیاری زمینه‌ها چنان چهرهٔ نوینی یافت، که بنظر می رسید بتواند روزی بر سرشت قرون وسطایی خود غلبه کند. اما همهٔ این کوششها نمی‌توانست قرین موفقیت شود و با انقلاب اسلامی، "سنت" دوباره سر برآورد وکوششهای قرن گذشته را نقش بر آب کرد.

+++

جلال آل‌احمد یکی از راهگشایان انقلاب اسلامی است و اندیشهٔ او نمونه‌وار نشانگر بن‌بست ایران معاصر به سبب بازماندن رفرم مذهبی. آل‌احمد فرزند زمانه‌ای است که در ایران تحولات یاد شده پس از انقلاب مشروطه رخ می‌داد.
در میان آثار او کتاب "در خدمت و خیانت روشنفکران"(۱۳۴۳ش.) را که سه سال پس از "غرب زدگی" نوشت، باید پخته‌ترین اثر او دانست. بحث اصلی او در این کتاب تضاد میان "سنت‌های امت اسلام" و موازین زندگی نوین در کشورهای پیشرفته است، که توسط "روشنفکران" در ایران رواج می‌یافت. آل‌احمد در (مقدمهٔ) کتاب می کوشد "روشنفکر" و کارکرد اجتماعی او را بشناساند.
او "روشنفکران" را قشری می داند که فارغ از وابستگی‌های مادی و معنوی می کوشد با شناخت ویژگی‌های اجتماعی ("سنت‌ها")، در تغییر آنان بکوشد و بدین طریق به پیشرفت کلّ جامعه کمک کند. نکتهٔ مهم آنکه ویژگی‌هایی را که آل‌احمد برای "روشنفکر" برمی شمارد در واقع همان ویژگی‌های انسان مدرن است و در جوامع پیشرفته داشتن آنها از همهٔ شهروندان انتظار می رود:

"روشنفکری خاص دوره ای است که اجتماعات بشری دیگر نه به صورت گذشته و بر روال تعبد - یا به ترس از ماوراءطبیعت - اداره می شوند.. دورهٔ روشنفکری دوره‌ای است که در آن آدمیزاد.. مجبور است که بی هیچ انتظاری از خارج یا از عالم بالا، و فقط به اتکای شخص خود عمل کند. مختار باشد. آزاد باشد. و مسئول."(۳)

او بدرستی تفاوت اصلی میان انسان "بدوی" و "روشنفکر" را در این می داند که:

"عکس العمل مرد عامی در (برخورد با وقایع طبیعی مانند زلزله و کسوف و...) بر آموخته های شفاهی و سنتی است. یا بر تربیت کلثوم‌ننه‌ای که بازگشتش به بدویت است که در آن ترس از مظاهر طبیعی عامل محرک انسان بود. ولی عکس العمل روشنفکر در مقابل چنین وقایعی بر شناخت علوم و تجربه و شناسایی جهان است.." (۴)

بنابراین آل‌احمد بخوبی بر تفاوت باطنی "روشنفکر" آگاه است و نتایج اجتماعی چنین تحولی را نیز می شناسد:

"آدمی وقتی از بند قضا و قدر رست و مهار زندگی خود را بدست گرفت و در سرگذشت خود و همنوعان خود مؤثر شد پا به دایرهٔ روشنفکری گذاشته."(۵)

او حتی به عواقب اجتماعی "روشنفکری" آگاه است:

"وقتی تأثیر عوامل ماوراءطبیعی در "سرنوشت" آدمی رد شد یا به تردید واگذار شد؛ آن قسمت از تأسیسات سیاسی و اخلاقی و مذهبی که خود را در سایهٔ ماوراءطبیعت به نوعی اقتدار رسانده‌اند نیز بی‌اعتبار خواهد شد. یعنی که روشنفکری حوزه ای یا دوره ای است که در آن "ظل الله" بودن یا "آیة الله" بودن معنائی نخواهد داشت."(۶)

با این وصف طبیعی می‌بود اگر آل‌احمد "روشنفکر" را بعنوان انسانی آزاده، خردمند، رهیده از خرافات و سرسپردگی به متولیان مذهب ستایش می‌کرد. اما او نه تنها چنین نمی‌کند، بلکه ادعا می کند، چون "روشنفکران" بر خلاف مردم عادی "**فرصت و اجازه و جرأت ورود** به لاهوت و ناسوت برایشان فراهم **تر است**."(۷) از اینرو نمی توانند بخشی از جامعه‌ای باشند که در آن فرد فقط "بندهٔ خدا"(=عبدالله)(۸) است و چنین "فرصت و اجازه و جرأتی" ندارد! بنابراین اگر هم چنین کسانی در همین مملکت تربیت شده باشند بدرد آن نمی‌خورند!:

"اولین مشکل روشنفکران در مملکت ما اینستکه با ملاک‌های دیگر و برای محیط‌های دیگر تربیت شده اند، اما ناچارند در این محیط بسر ببرند."(۹)

اگر آل‌احمد دستکم برای خرافات‌ستیزی ارزش قائل بود، می بایست از روشنفکران دفاع می‌کرد. اما برای او "ملاک‌های روشنفکری" ابداً ارزشی ندارند و با آنها بیگانه است. بدین سبب نیز نسبت به "روشنفکران" احساس بیگانگی می کند و با آنکه خود اعتراف می‌کند، "زادگاه اصلی روشنفکری" در ایران، مدرسه است،(۱۰) در قدم بعدی آنان را "اجنبی" می‌خواند و انتقاد می‌کند که اصلاً چرا مدرسه را جایگزین مکتب‌خانه کردند:

"چرا ما آمدیم و از روز اول در اوان دورهٔ قاجار به جای اینکه علوم جدید را وارد مدرسه های قدیم کنیم مدرسه‌های **تازه**ای سوای آنها برای علوم جدید ساختیم؟ و به این طریق خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگی سنتی؟"(۱۱)

"آنهم تنها به اعتبار اینکه روشنفکر امروزی در کلاس مدارس روی صندلی و پشت میز می نشیند و تربیت شدهٔ دیروزی در مکتب‌خانه های سنتی روی زمین می نشست."(۱۲)

آیا واقعاً قابل تصور است که آل‌احمدی که شغلش آموزگاری بود، تفاوت "مدرسه" و "مکتب" را تنها در شیوهٔ نشستن می‌داند و انتظار دارد خواننده قبول کند که ممکن بود دانش‌های جدید و تربیت نوین به دست مکتب‌دارها به نسل آینده منتقل شود؟

بدین ترتیب به کُنه اندیشهٔ آل‌احمد می‌رسیم که می خواهد هم "سنت" را حفظ کند و هم جامعه را مدرنیزه. اما چون مکانیسم رفرم مذهبی را نمی‌شناسد، برای تضاد میان "مدرنیته" و "سنت" راه حلی ندارد. تنها راهی که به فکرش می‌رسد، اینستکه اگر بتوانیم دانشهای جدید را زیر عبای "سنت" وارد ایران کنیم، هم "سنت" را حفظ کرده‌ایم و هم "مدرن" شده‌ایم:

" از غرب یک مقدار چیزها ما لازم داریم بگیریم.. ما در جستجوی تکنولوژی هستیم این را وارد می کنیم.. اما علوم انسانی را نه.. اینها را من خودم دارم و بلدم." (۱۳)

آل‌احمد توجه ندارد که مشکل، فراگیری دانش‌های نوین نیست، بلکه ویژگی‌های درونی انسان مدرن است که در تضاد ذاتی با ویژگی‌های انسان قرون وسطایی قرار دارد و همین تضاد است که "روشنفکران" را در مقابل "سنت" (بخوان: متولیان مذهب) قرار می‌دهد. حل آن نیز تنها به وسیلهٔ یک رفرم دینی ممکن است که به سلطهٔ پاسداران قرون وسطا پایان دهد.

اما آل‌احمد نه تنها از این سلطه دفاع می کند که به هرچه آنرا به خطر اندازد می‌تازد. می‌نویسد: "این هجوم زبان و آداب و موسیقی و اخلاق و مذهب"(۱۴) به از دست دادن "هویت بومی" منجر می‌شود و از ترس خواننده از این بابت استفاده می کند تا او را به مخالفت با "روشنفکر" بعنوان "عامل استعمار" برانگیزد:

"آیا صحیح است که روشنفکر ایرانی بجای ایستادگی در مقابل این هجوم همه جانبه، شریک جرم استعمار شود؟"(۱۵)

باید پرسید، آیا مسئول خودباختگی امت در برابر "هجوم" فرهنگی غرب، "روشنفکران" بودند یا همان ملایانی، که به اعتبار خرافات و عقاید عتیقه بر مؤمنان نفوذ داشتند و باعث شدند ایرانیان نتوانند موازین مدنیت نوین را درک و هضم کنند و آنها را با سنت‌های تاریخی خود پیوند بزنند. درحالیکه اگر به کمک رفرمی مذهبی می‌توانستند خود را از اقتدار متولیان مذهب رها کنند، نه تنها فراگیری از دیگران مشکلی نبود که خود نیز به نوآوری دست می‌زدند و در نتیجه ایران می‌توانست مانند دیگر کشورهای پیشرفته، با حفظ هویت فرهنگی و ملی، به دنیای مدرن بپیوندد.

رفرم مذهبی جامعهٔ قرون وسطایی را زیر و رو می کند و قدرت مرئی و نامرئی حاکمیت مذهبی بر روح و جسم مؤمنان را درهم‌می‌شکند و از این طریق به فرد انسان امکان می دهد با تبدیل باورهای خرافی، گامی عظیم و انقلابی، در جهت یافتن شخصیت فردی و هویتی سرافراز بردارد.

آل‌احمد در جهت مخالف، برای آنکه بتواند طرفداری خود از ملایان را توجیه کند، مدعی می شود که "مردم کوچه و بازار"(۱۶) "روشنفکران" را قبول ندارند و دلیلش هم اینکه از آنان بعنوان "فکلی" و "قرتی"..(۱۷) یاد می‌کنند! و نتیجه می‌گیرد که چون "روشنفکران" با مردم ایران بیگانه‌اند، دشمنی "مقتدرانهٔ" ملایان با آنان موجه است. حرف آخر او دراین‌باره اینست:

"چون سنت به هر صورت مقتدرتر از جامعهٔ روشنفکران وارداتی عمل می کند ـ یعنی مقاومت می کند ـ پس روشنفکر وارداتی روز بروز وازده تر می شود و تنها مانده تر و شکست خورده تر."(۱۸)

"و اگر روشنفکری هم در چنین محیط های سنتی دوام بیاورد بیشتر نوعی جانشین عوامل استعماری است یا دیلماج ایشان. و نه عضوی جا افتاده در جامعهٔ سنتی."(۱۹)

بدین ترتیب آل‌احمد از تناقضی به تناقضی دیگر می‌رسد و نمی‌تواند نشان دهد چگونه روشنفکری که به موازین زندگی مدرن از قبیل "تساوی زن و مرد" و یا "خرداندیشی" باور دارد، می‌تواند در عین حال "عضوی جا افتاده" در جامعه ای باشد که در آن "صیغه" و "سنگسار" مجاز است؛ زن نصف مرد هم ارزش ندارد و "امر به معروف" تودهٔ مؤمنان را در یک قالب عقیدتی و رفتاری یکسان جای می‌دهد؟

از این رهگذر به علت واقعی ستیزهٔ او با "روشنفکر" می رسیم. دیدیم که او با آنکه ویژگی‌های مثبت "روشنفکر"، از قبیل استقلال اندیشه، مسئولیت پذیری و خرافات ستیزی را می شناسد، او را برنمی تابد. به این دلیل ساده که آل‌احمد در این میان انتخابی نداشت و اگر در نبرد "مدرنیته" و "سنت"(۲۰)، جانب ملایان را می‌گرفت، بدین سبب که خود هنوز خرافی بود و تحت اقتدار آنان.

سخن‌پراکنی‌های "روشنفکرانه" و وام‌گیری اصطلاحات غربی در نوشته های آل‌احمد نمی‌تواند این جنبهٔ مهم را در پرده گذارد که او در رفتار و کردار از محیط تربیتی خود قدمی فراتر نرفته بود. (۲۱) از جمله آخرین کتابش "سنگی بر

گوری" نشان می‌دهد که او تا چه حدّی در چنبرهٔ خرافات درمانده است. چنانکه اعتراف می کند برای بچه دار شدن به هرگونه اعمال خرافی که به او توصیه شده، دست زده است:

"رفتیم سراغ دوا درمانهای خانگی.. با هر نسخهٔ دستنویس فلان پیرزن خانواده.. چه نماز شب‌های مادرم، چه نذر و نیازهای خواهرها.. مثلاً نزدیک به چهل روز مدام، روزی چهل نطفهٔ تخم مرغ از خانهٔ مادرم می آمد.. نسخهٔ جگر خام هم بود، چله بری (روز چهلم آب مرده‌شورخانه را روی سر ریختن!) هم بود، امامزاده بی‌سر هم بود در قم، دانیال نبی هم بود در شوش.." (۲۲)

آیا این همان آل‌احمدی است که پیش از این از خرافات بعنوان ویژگی "بدویت" سخن می گفت؟ واقعیت دردناک اینستکه او در این دوگانگی تنها نیست و نسلی از ایرانیان بدان دچار بوده و هستند. دستکم باید وامدار آل‌احمد بود که با صداقت دربارهٔ خرافات‌زدگی خود سخن گفته و آنسوی دوگانگی را نشان داده است که هم‌نسلان او در پنهان کردنش استاد بودند. آل احمد با این اعترافات نشان می دهد که هواداری پیشین او از "سوسیالیسم"، مانند بسیاری دیگر از "چپ"ها، سطحی بود و اگر مفاهیم "مسئولیت" و "تعهد" را از سارتر و یا عباراتی از کامو و هایدگر را چاشنی مقاله‌های خود می‌کرد، تنها بدین منظور که به آنها نزد خوانندهٔ ایرانی مقبولیت بدهد و به هویت اسلامی خود چهره‌ای "مدرن" ببخشد.

+++

جمع بندی کنیم: ایران دوران معاصر نتوانست بر عقب ماندگی خود غلبه کند، زیرا پیش شرط چنین تحولی رفرمی مذهبی می‌بود که بتواند جامعه را از تحجّر قرون وسطایی برهاند و راه را برای نوجویی باز نماید. در این صورت ایرانیان می‌توانستند به نیروی خود به "هویت ملی" سرافرازی دست یابند و بدون بحران، در هماهنگی و همگامی با کشورهای پیشرفته به تمدن نوین برسند.

اما چون رفرم مذهبی در سرآغاز دوران معاصر سرکوب گشت، نه تنها "سنت" مذهب کهن بر جامعه حاکم ماند، بلکه ملایان بعنوان حافظان دین با موفقیت از نفوذ عقاید عتیقه بر امت دفاع کردند. بدین ترتیب چنان تضادی درونی جامعهٔ ایران را شکافت که هیچیک از اندیشمندان چاره‌ای برای آن نیافتند؛ تضادی که باعث شد جامعه با وجود کوششهای عظیم در نیمه راه پیشرفت متوقف مانَد، زیرا هر قدمی در این راه، چون با اعتقادات موجود مذهبی مخالف بود مسخ می شد و برخورد متناقض در همهٔ زمینه‌ها، از "جایگاه زن در جامعه" و "آزادی عقیدهٔ دینی" گرفته، تا "سیاست آموزشی" و "قانون‌مداری"، نهایتاً به دوگانگی و بحران دامن می زد.

در نتیجهٔ بازماندن جنبش رفرم دینی در سرآغاز تاریخ معاصر، جامعه به تضادی درونی میان "سنت" و "مدرنیته" گرفتار آمد، که نهایتاً به پیروزی "سنت" منجر شد و ایران را از منظر تکامل اجتماعی به سرآغاز راهی که رفته بود، بازگرداند. با این تفاوت که، چون فرصت‌های تاریخی تنها یکبار دست می دهند، رفرم مذهبی دیگری، آغازی دوباره را ممکن نخواهد ساخت. بدینمعنی چون نیک بنگریم هنوز "حلقهٔ مفقوده" برای تحول مثبت در جامعهٔ ایرانی یافت نشده است و تاریخ در انتظار است که اندیشمندان ایرانی شیوه‌ای را بیابند که بدان ایران نیز به راهی برود که آنرا جوامع اروپایی بکمک رفرم مذهبی پیمودند.

(۱) بررسی مشروحی دربارهٔ نقش رفرم مذهبی را دلارام مشهوری بدست داده است. ن.ک.: دلارام مشهوری، رگ تاک، گفتاری دربارهٔ نقش دین در تاریخ اجتماعی ایران، ج۱، انتشارات خاوران، پاریس، چاپ چهارم، ۱۳۸۱ش. ص ۱۰۸ تا ۱۱۴.   (۲) همانجا، ص ۱۱۲

(۳) جلال آل‌احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ج۱، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۷ش.، ص ۲۹.

(۴) همانجا، ص ۲۷   (۵) همانجا، ص ۳۰   (۶) همانجا، ص ۳۰   (۷) همانجا، ص ۳۸   (۸) همانجا، ص ۳۲   (۹) همانجا، ص ۴۰

(۱۰) همانجا، ص ۴۰   (۱۱) همانجا، ص ۴۱   (۱۲) همانجا، ص ۴۰

(۱۳) راه نو، شماره۸، ص ۲۰.

(۱۴) همانجا، ص ۴۷   (۱۵) همانجا، ص ۴۸   ۱۶) همانجا، ص ۴۳   (۱۷) همانجا، ۴۳   (۱۸) همانجا، ص ۴۸   (۱۹) همانجا، ص ۴۰

(۲۰) لازم به یادآوری است که منظور آل‌احمد از "سنت" فقط "سنت اسلامی" است و او اصولاً چیزی بنام "سنت ایرانی" و یا "ملّی" نمیشناسد.

(۲۱)رفتار آل‌احمد نیز چنانچه از نوشته هایش برمی آید دقیقاً مطابق احکام "اسلامی" بوده است. نمونه آنکه هم در اقامت روستا و هم در مسافرت اروپا، زنی را صیغه می‌کند ("نفرین زمین") و یا با آنکه از بی‌فرزندی رنج می برد، نمی تواند یتیمی را به فرزندی بپذیرد.("سنگی بر گوری")

(۲۲) جلال آل‌احمد، سنگی بر گوری، انتشارات باران، سوئد، ۲۰۰۲م. ص۳۹ـ۳۸